

# „Isten nélkül hiábavaló megmenteni a feltétlen értelmet”<sup>1</sup>

*(Max Horkheimer késői filozófiája,  
avagy gondolkodói alternatívák a XX. század végén.)*

Max Horkheimert elsősorban a kritikai elmélet szülőatyjaként, a *frankfurti iskola* képviselőjeként ismerjük. A marxi tanok hatását kétségtelenül magán viselő kritikai elméletnek ugyan sohasem létezett egyetlen kanonizált formája, ám az 1930–1950 közötti időszakban az elmélet alapvető feladatainak megítélésében egyetértett az iskola első generációját alkotó Horkheimer, és barátja Th. W. Adorno. E feladatokat Horkheimer a következőképpen jelölte meg 1937-es, programatikusként tekinthető írásában: a kritikai elmélet esetében a „közvetlen cél valóban azoknak a társadalmi viszonyoknak a megszüntetése, amelyek jelenleg akadályozzák a fejlődést”<sup>2</sup>; illetve hasonló állásponttal találkozhatunk az idős filozófussal készített 1970-es Spiegel interjújában is: „A kritikai elméletnek mindig kettős feladata volt: megjelölni a megváltoztatandót és megőrizni bizonyos kulturális momentumokat.”<sup>3</sup> Amennyiben a kritikai filozófiák esszenciáját azon sajátosságukban ragadjuk meg, hogy a „kritikai filozófus... mindig a fennálló társadalmi valóság valamely *Sollen* jegeében történő transzcendálását”<sup>4</sup> tűzi ki célul, és ez az aktuális ideológiai kérdésekre filozófusként — nem magánemberként! — történő közvetlen reflektálás eredménye, akkor a kritikai elméletet feltétlenül közéjük sorolhatjuk.

Horkheimernél azonban az USA-beli emigrációból történt hazatérését (1949) követően meghökkentő „páli fordulat” játszódott le: Saulus Paulussá változott, a kritikai elmélet atyja egy sajátos „ne-

gatív teológia”<sup>5</sup> szószólója lett. — Jelen tanulmány mindenekelőtt e fordulat diszkontinuitást eredményező, és kontinuitást biztosító mozzanataira kíván rámutatni (I); majd, az alaposabb mérlegelés érdekében a századvégi gondolkodás alternatíváinak tágabb összefüggésrendszerében vizsgálja meg a horkheimeri választást (II); s végül az itt szerzett felismerések fényében ismét értelmezi Horkheimer döntését (III).

## I.

A horkheimeri világnézet átalakulása természetesen nem előzményektől mentes. Olyan folyamat tanúi lehetünk, amelynek fő állomásait feltétlenül figyelembe kell vennünk, ha meg akarjuk érteni az idős Horkheimer gondolatvilágát. Már „A felvilágosodás dialektikájá”-ban módosult a kritikai elmélet. A harcos világnézetet egy „negatív történelemfilozófia”<sup>6</sup> váltotta fel. Adorno és Horkheimer egyesített reflexióinak terméke a nyugati civilizáció átfogó bírálását akarja nyújtani a „kultúra”, „civilizáció” kontradiktórius kategóriapár keretében<sup>7</sup>. Törekvésük érdekében nemcsak az első, 1944-es kiadásban még domináns marxi fogalmakat (kapitalizmus, tőke, termelőerők, stb.) helyettesítik világnézetsemleges kifejezésekkel<sup>8</sup>, hanem a „felvilágosodás” jelentését is kitágítják. A világ varázstalanítási programjaként értelmezett „felvilágosodás”<sup>9</sup> meggyőződésük szerint a nyugati világ egész történelmi fejlődésének, az antikvitástól a XX. századig működő „motorja”: „már a mítosz felvilágosodás; és a felvilágosodás visszaesik a mitológiába”<sup>10</sup>. E folyamat dialektikája tehát nem más, mint a felvilágosodás — saját belső tendenciáiból adódó — önépítése és „önrombolása”<sup>11</sup>. A XVIII. század végétől a hatalommal kötött szövetséggel önmagát prostituáló ész, szembeállítva a kultúra megőrzésére egyedül képes tudással<sup>12</sup>, felszámolja önmagát. A felvilágosodás a gondolkodás feladásával nemcsak saját megvalósításáról mond le<sup>13</sup>, hanem a fennálló társadalmi viszonyok afirmációjává is lesz: „pusztán a jelen szolgáltatásban állva, a tömegek totális becsapásává változik át”<sup>14</sup>. — E „Logosz” prioritásának bírálátát folytatja Horkheimer „Az instrumentális ész kritikájához” című művében<sup>15</sup>. Horkheimer az észnek a modernitás korában uralkodó fogalmát vizsgálja, és felismeri, hogy a tudományos és technikai haladás során az ész szubjektív, instrumentális felfogása felülkerekedik az objektív felett. „A szubjektív

képességgé vált ész az önfenntartás vehiculuma. Minthogy egyedül az önfenntartás céltalansága marad fenn, az ész az eszközöket szolgáló racionalitássá satnyul.”<sup>16</sup> Ez a folyamat természetesen mozgatóját, az egyént sem hagyja érintetlenül. Horkheimer szerint az individuum természet feletti diadala a „teljesen igazgatott világ” létrejöttéhez vezethet, ami pedig, az egyes ember objektummá változtatása révén, éppen az individuum megsemmisülését eredményezheti: „A természet alávetésére irányuló totális kísérlet az elnyomás pusztá instrumentumává redukálja az ént, az emberi szubjektumot. Az önálló egyén minden más funkciója diszkreditálódik”<sup>17</sup>.

Mi az oka a kritikai elmélet ezen változásainak? A számtalan hatás közül — úgy gondoljuk — legjelentősebbek a világtörténelmi változások és az amerikai tapasztalatok kiváltotta szellemi útkeresés szükségletei. A hitleri fasizmus rémtettei szülőhazájában, Sztálin diktatúrájának kialakulása<sup>18</sup>, valamint az amerikai társadalom alaposabb megismerése eltávolították<sup>19</sup> Horkheimert a marxi tanoktól. A már említett Spiegel interjúbán Horkheimer egyértelműen fogalmaz: „A második világháború alatt... távolodni kezdtem a marxizmustól..., mert megállapítottam, hogy a nemzetiszocializmus más módon is — háború révén biztosan — megszüntethető. Annak pedig, hogy forradalom szintén vezethet terrorhoz, Sztálin rémuralma volt a szimbóluma.”<sup>20</sup>

De az igazi világnézeti fordulat csak ezután következett! Hazatérését követően Horkheimer nem csupán a „Eclipse of Reason” német megjelentetésétől húzódozott, de különösen tétozott újból kiadni a „Zeitschrift für Sozialforschung”ban közzétett, harmincas években született írásait. Az okot önmaga is megnevezi a Fischer Kiadóhoz 1965-ben írt levélben: „Habozásom abból a nehézségből származik, [...] hogy lemondjak a nyugati civilizáció eszméinek közei megvalósításába vetett hitről, és mégis kezeskedjek ezen eszmékért — gondviselés nélkül, sőt, e civilizáció előírt haladásával szemben”<sup>21</sup>. A „teljesen igazgatott világ”ban Horkheimer megsemmisülésre ítéltnek tartja többek között az individuum szabadságát, az igaz szerelmet, és mindenekelőtt a metafizikai értelemben felfogott igazságot<sup>22</sup>. Jürgen Habermas szerint ugyan Horkheimer „nem a vallásos hithez tért vissza, de a vallás tűnik az egyedüli instanciának, amely, ha elismerésre találhatna, lehetővé tenné az igaz és a hamis, a morális és az amorális szétválasztását — csak a vallás tudna még az életnek a pusztá önfentartást transzcendáló értelmet

kölcsönözni”<sup>23</sup>. A mindinkább instrumentalizálódó ész az ő szemében kétségtelenül alkalmatlan (tegyük hozzá: mindig is az volt!) az embereknek vigaszt is nyújtó feltétlen igazság életben tartására, ezért a vallást, amelyben ekkor már a moralitás megalapozásának egyedüli lehetőségét látja, Horkheimer a felvilágosodás pozitív örökségével ötvözve törekszik megőrizni. A vallás végét jelentő modern liberalizálás helyett „a vallás igazi liberalizálásának” arra a belátásra kell koncentrálnia, hogy „a bennünket körülvevő világ nem a végső valóság”, létezik „egy, a pusztán megjelenő világgal szembeállított abszolútum”<sup>24</sup>. Nyilvánvaló tehát, hogy Horkheimer elsősorban a morális célzatú feltétlen igazság érdekében ragaszkodik az abszolútum fenntartásához, hiszen: „Az istennel együtt az örök igazság is meghal”<sup>25</sup>. De Horkheimer azt is tudja, hogy a felvilágosodás szellemében „a vallás nem szekularizálható, ha nem akarjuk megszüntetni”<sup>26</sup>. Habermas szerint ezen apória körül forog az idős Horkheimer filozófiája.<sup>27</sup> A valláshoz való felemás viszonyát tanúsítja ugyanakkor az is, hogy más megnyilatkozásaiban Horkheimer — minden bizonnyal a zsidó vallás tanai, a kanti transzcendentálfilozófia és a schopenhaueri bölcsélet hatására — nemcsak ábrázolhatatlannak, megismerhetetlennek tartja az abszolútumot, de „egy jó és *mindenható* Isten” létét sem állítja (Kiemelés tőlem — K.S.). A „vágyakozás valami Más után” — ahogy Adornóval fogalmaztak — pusztán egy „teológiai posztulátumot” eredményez, hiszen az „Istent illető bizonyosság lehetetlen”. Istenre tehát nem hivatkozhat az ember, de „csak azon belső ösztönzéssel cselekedhet, hogy ennek így kellene lennie”<sup>28</sup>.

Amikor e világnézeti fordulat diszkontinuus és kontinuus mozanatait kutatjuk, az előbbi tekintve viszonylag könnyű a válasz. A harmincas évek kritikai elméletének teoretikus alapját egyértelműen olyan, a társadalomra és a történelemre vonatkozó racionális megfontolások képezték, amelyek Marx és — elsősorban — Lukács György gondolatvilágának hatását mutatják.<sup>29</sup> A cél: a társadalmi igazságosságot a fennállónál inkább biztosító társadalmi formáció realizálása a kritikai elmélet és az általa befolyásolt társadalmi gyakorlat segítségével. Az ötvenes évektől azonban Horkheimer társadalombírálata az előbbieken említett abszolút transzcendenciára mint „teológiai posztulátumra” épült. A társadalom kritikai megközelítése tehát fennmaradt, és éppen ez biztosította a kontinuitást. Filozófiai fejlődésének fenti összefoglalására utalva azt mondhatjuk:

Horkheimer azért választotta a „negatív teológia” ezen sajátos változatát, hogy megőrizhesse kritikai attitűdjét! A társadalmi-történelmi körülmények ismert átalakulásával, a marxizmus és a korai kritikai elmélet ellehetetlenülésével egyidőben Horkheimernél háttérbe szorultak a kritikai beállítottság ideológikus motívumai<sup>30</sup>, és hangsúlyosabbá vált a nála mindig is jelenlévő morális motívum<sup>31</sup>, aminek *feltétlen* alapot — ebben egyetérthetünk Horkheimerrel! — kizárólag abszolút transzcendenciára épülő — azaz: vallásos<sup>32</sup> — metafizika biztosíthat. Ha tárgyilagosan vizsgáljuk Horkheimer filozófiájának átalakulását, akkor azt is felismerhetjük, hogy ezen világnézeti változásra a keresztény vallás objektív sajátossága is lehetőséget teremtett. Egy profán társadalomkritikai megközelítés zátonyra futása esetén — ahogy ezt Horkheimer érzékelhette! —, azért kínál a vallás, ha nem is kizárólagos, de életképes lehetőséget a kritikai attitűd megőrzésére, mert (a zsidó valláshoz hasonlóan) a keresztény vallás — különösen messianizmusa miatt! — mindig is kritikai volt, és ma is az. A fennálló társadalmi valóságnak egy transzcendens Sollen alapján történő meghaladását hirdeti.

## II.

Az idős Horkheimer gondolkodói álláspontjának jobb megvilágítása azonban megköveteli a kérdés tágabb összefüggésrendszerbe illesztését. Ha a századvégi gondolkodás alternatíváit firtatjuk, akkor a metafizika helyzetét kell analizálnunk, mert „csupán” a kifejezési formák újak, a *végső* lehetőségek tartalmilag a régiek: metafizika vagy nem-metafizika. A felvilágosodással kezdődő szekularizáció, bár időnként meg-megtorpan, tagadhatatlanul erősödő folyamat napjainkban is. Ez a tendencia, amit a teológusok többsége szintén elismer, nem feltétlenül jelent azonban elméleti számvetést a metafizika teoretikus alapjaival, az iránta megnyilvánuló szükséglettel. Nem kívánunk természetesen a végérvényes igazság kinyilatkoztatásának igényével fellépni (ma már filozófiai közhely, hogy az ilyen igazság elvileg lehetetlen), de az alábbi kérdések vizsgálata talán hozzájárulhat ahhoz, hogy tisztábban lássunk a metafizika status quoját illetően.

Minthogy a probléma hagyományos felfogása szerint a mindennapi élet relatív transzcendenciájától megkülönböztethető abszolút transzcendencia<sup>33</sup> minden metafizika essenciája, rögtön

adódik az első kérdés: *Létezik-e abszolút transzcendencia?* Az abszolút transzcendencia igazolására szánt „némi fejtörés”, valamint a bölcselet történetéből ismert releváns kísérletek áttekintése után azonban rájöhetünk, hogy meddő próbálkozásba fogtunk. Az örök valóság empirikus bizonyítása elvileg lehetetlen, hiszen „tapasztalaton túli valóságról” van szó. De a teoretikus bizonyítás sem okozhat kevesebb gondot, hiszen — ahogy a keresztény teodiceák és teológiai is vallják — „fogalmi ismeretünk sosem ragadhatja meg tökéletesen az isteni lényeket”<sup>34</sup>, azaz Istent abszolút transzcendenciaként tételezik. Mindez természetesen rendjén is volna, mivel pontosan az vezetne logikai ellentmondáshoz, ha egy *abszolút* transzcendenciát teljességgel megismerhetőnek tartanánk. Megismerhetetlensége következtében azonban transzcendens mivoltának „abszolút” jellege sem állítható róla! Ha ugyanis bármit abszolút transzcendenciaként gondolunk el, azaz a maga teljességében megismerhetetlennek tartjuk, akkor azt sem tudhatjuk, hogy valóban „abszolút”-e ez a transzcendencia. E tételezés paradox jellege ezért azt bizonyítja, hogy e tételezés pszichikai és (közvetve!) társadalmi, vagyis az embert szintén jellemző *nem-rationális* szükségletek, nem pedig racionális megfontolások következménye.

Hasonló következtetésre juthatunk, ha elfogadjuk a késői Wittgenstein nyelvhasználat-elméletét. Wittgenstein szerint az „esetek *nagy* részében... egy szó jelentése — használata a nyelvben”<sup>35</sup>. Így az „abszolút transzcendencia”, az „abszolútum”, az „isten” stb. szavak jelentését is e szavaknak egy-egy meghatározott „nyelvjáték”on”, azaz életformán, illetve kultúrán<sup>36</sup> belüli helyes használatával azonosíthatjuk. A „helyesség” kritériumait természetesen mindenkor az adott kultúra dönti el. Ez adja nyelvi cselekvéseink kontextusának azon szabályait, amelyeken megnyilvánulásainkat „mérhetjük”. A nyelv szabályai — ahogy Wittgensteint idézve Neumer Katalin írja — „nem szorulnak megalapozásra, s megalapozásuk nem is lehetséges, hanem pusztán *megmutatják*, mit értelmes mondanunk... A szabályok azok, melyeken «minden közlés és megértés lehetősége nyugszik», s ennyiben a megértés transzcendentális előfeltételeinek tekinthetők”<sup>37</sup>. Amennyiben tehát verbális kommunikációnkat szabálykövető magatartásként fogjuk fel, úgy „istent” csupán társadalmi-történelmi realitásként értelmezzük.

Mindebből kiderülhetett, hogy a metafizikát illetően nem is az abszolút transzcendencia objektív léte, hanem tételezésének szük-

ségessége, illetve a rá irányuló emberi szükséglet fennállása az igazi kérdés, hiszen pusztán *tételezése* nem csupán szükséges, de elégséges előfeltétele is a zárt elméleti rendszerként elgondolt általános ontológiának, egyáltalán: a metafizikai igazságnak.

E felismerést általánosítva a következő kérdéshez jutunk: *Feltétlenül szüksége van-e az embernek metafizikára?* Amennyiben először a teória síkján teszünk kísérletet e szándékosan sarkított kérdés eldöntésére, célszerű a lehetséges válasz elméleti alapjaira reflektálnunk még mielőtt sietve pro és kontra érveket sorakoztatnánk fel a filozófiai eszmék tárházára<sup>38</sup> vagy saját „bölcsességünkre” támaszkodva. Mitől függ álláspontunk? Természetszerűen attól, hogy milyen filozófiai antropológia híveinek valljuk magunkat. De itt még nem szabad megállnunk! Emberkoncepciónk hátterében ugyanis — ha másként nem, látensen! — mindenkor az előbbi determináló ontológia, vagy legalábbis valamilyen ontológiai elv húzódik meg. Ezzel pedig visszajutottunk az abszolútum „létének” kérdéséhez, amelyben — a racionális döntés elvi lehetetlensége miatt — kizárólag egyéni, világnézeti választás lehetséges. Ismét Wittgensteinre hivatkozva: a vallásos hit is csupán „szenvedélyes döntés egy vonatkoztatási rendszer mellett”<sup>39</sup>. „Isten létének állítása és tagadása nem kontradikció, a két állítás nem cáfolja egymást, összehasonlíthatatlan, s egyszerűen «más síkon» vagyok, ha az egyiket vagy a másikat tartom igaznak.”<sup>40</sup> Nincs tehát logikai szükségyszerűséggel általánosítható válasz! Ha empirikus úton akarjuk eldönteni a kérdést, hasonló eredményre jutunk. Elegendő ugyanis ellenpéldaként egyetlen ember, aki az abszolútum tételezése nélkül értelmes életet él, és már nem állíthatjuk a metafizika feltétlen szükségességét! Természetesen az ellenkezőjét sem („Az embernek nincs szüksége metafizikára.”)! — Meggyőződésünk tehát, hogy se elméletileg, se tapasztalatilag nem alapozható meg egyik apodiktikus tétel sem, csupán — az imént mondottak következményeként — a szélsőségek tagadása, egy mérsékelt és toleráns álláspont. Az abszolútum hiányában azonban csak a történelem, illetve az ember mint történelmi és véges lény „marad”. El kell fogadnunk, hogy választott álláspontunk adott esetben metafizikailag „üres”. Vannak metafizikai kérdéseink, de nem feltétlenül adunk metafizikai válaszokat! A — hagyományosan értelmezett! — racionalitás felmondja a szolgálatot a „végső kérdésekben”. Itt világnézeti döntésekre kerül sor, amelyeket viszont mindenkor csak az egyén hozhat meg.

Ezekben pedig dominánsak, ha nem is mindenkor tudatosítva, az egyes ember életformája és lelki alkata által közvetített, meghatározott szükségletek. Ugyanis minden tudásunk végén a — nem feltétlenül vallásos! — hit, „majd a kimondatlan cselekvés és életforma áll. Az életforma minden tudományos, racionális tudásnál szilárdabb bizonyosság: ismereteink és cselekvéseink végső alapja és fundamentuma”.<sup>41</sup>

### III.

Amennyiben ezekután visszatérünk a címben szereplő tételre, igazat adhatunk Horkheimernek: Isten tételezése nélkül valóban semminek, még a morálnak, a művészetnek, sőt a filozófiának se lehet *feltétlen* értelme (Sinn)<sup>42</sup>. De úgy gondoljuk, erre nincs is feltétlenül szükség! Nem kizárólag valamilyen abszolút transzcendenciába vetett vallásos hit teheti értelmessé, erkölcsössé az ember életét, tehet lehetővé művészetet, filozófiát.<sup>43</sup> Vegyük szemügyre külön-külön e területeket!

A Spiegelnek adott interjúban Horkheimer a következőket nyilatkozta: „Minden, ami a morállal összefügg, végső soron logikusan a teológiához, mindenesetre nem szekuláris okokhoz vezet vissza”<sup>44</sup>. — Ha — Nietzschevel szólva — „Isten halott”<sup>45</sup>, akkor az ember valóban önmaga és a világ korlátlan urának hiheti magát. Azonban ha feltételezzük is, hogy nincs abszolút kényszerítő elv (abszolútum!), amelyre az erkölcsi normák betartásának parancsát építhetnénk, akkor sem zárhatjuk ki az egyes közösségek spontánul kialakított normáinak, illetve az azokat életben tartó magatartásformáknak az erkölcsi kényszerítő erejét. (Nota bene: a történelem számos tanúsága szerint a morál alapjaként tételezett abszolútum se vette elejét az amorális — esetleg éppen vallási indokkal — elkövetett borzalmaknak!) Nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy ilyen abszolút kényszer hiányában is, mintegy közösségi értékekre alapozott tudatos önkorlátozásként és aktivitásként, erkölcsös életet éljünk. Az individuumot ugyan nem a sartrei, a „szituáció”-tól eltekintve teljesen indeterminált, hanem a hagyományokat is közvetítő konkrét egzisztenciális viszonyok csomópontjában élő egyénként felfogva állíthatjuk, hogy a személyiségünk mindenkori totalizálásakor tételezett értékek választása, ha nem is abszolút módon, de



megindokolható.<sup>46</sup> Ez a metafizikához ugyan nem, ám a morális praxishoz elegendő!<sup>47</sup>

Horkheimer a tömegkultúrával szembeállított igazi művészet „elvét” is az abszolútumban látja: „a művészet túlmutat az egyes műdologiságán, de nem az uralkodó valóságra, hanem a feltétlenre, amely által mintegy garantált a mű belső tökéletessége és autonómiája. Minden egyes mű más elvről vall, mint a világ”<sup>48</sup>. — A művészet „lényegét” illetően minden korban különféle meghatározások léteztek, de ez különösen igaz manapság, a modernitás korának végén. Amennyiben az „igazi” művészetet, vagyis a művészetet az emberi létmód és a „világ” meghatározásainak érzékiszimbolikus formákban történő elsajátításaként értelmezzük, ismét ellent kell mondjunk. Ha ugyanis a művészi alkotások létrehozása az emberi létmód és a „világ” mindenkor konkrétan jelentkező meghatározásait felismerő, és azokra reagáló „lelket”, illetve e „tudás” formába öntésének képességét igényli, akkor nyugodtan mondhatjuk, hogy ezen képességek mindenféle abszolút transzcendencia, valamint abszolút transzcendenciába vetett vallásos hit nélkül is fennállhatnak egy-egy individuumnál. Mindez ugyanakkor nem jelenti a képességek alapjául szolgáló adottságok általános meglétének, de isteni eredetüknek az állítását sem.

„A rémtett, mit elkövetek, a szenvedés, mit annyiban hagyok, megtörténtük pillanata után már csak az emlékező emberi tudatban élnek tovább, és vele együtt kialszanak. Semmilyen értelemben nem mondhatjuk, hogy ezután még igazak. Többé már nincsenek, többé már nem igazak: e kettő azonos. Hacsak nem állítjuk, hogy megőrződtek — Istenben. — Elismerhetjük ezt, és mégis komolyan élhetünk istentagadó életet? Ez a filozófia kérdése.” — A kérdés költői, hiszen válaszát Horkheimer már előzőleg papírra vetette: „Hacsak nem állítjuk, hogy megőrződtek — Istenben”<sup>49</sup>. Pedig a filozófia esetében ma már különösen egyértelmű, hogy a metafizikához képest más megoldások is lehetségesek.<sup>50</sup> — Igazán szerencsés szellemi környezetnek talán azt tarthatjuk, ahol nem is kell érvelni egy ateista világlátás létjogosultsága és értékei mellett (és az ellenkező álláspont mellett sem!), mert annyira természetes együttélésük, mert nem ez — a vélt vagy valós elfogultságokat meghatározó — legfontosabb problémák egyike.

Végezetül lássuk, milyen választ talált maga Horkheimer a késői gondolkodásában feloldhatatlannak látszó — korábban vázolt

— ellentétre? Apóriájából Schopenhauer pesszimista filozófiája tűnt számára kivezető útnak. A kritikai filozófiát végső soron negatív teológiával „leváltani”<sup>51</sup> akaró Horkheimert éppen az bővölte el Schopenhauer filozófiájában, hogy az „a világ egészének struktúrájába történő bepillantás révén reményt nyújt a morál metafizikai megalapozására — úgy azonban, hogy e bepillantás egyúttal a metafizika központi feltevései ellen irányul, és az ész iránti, metafizika utáni szkepszt is kielégíti”<sup>52</sup>. Horkheimer tehát Schopenhauer „negatív metafizikájában”<sup>53</sup> találta meg a származásából, privát és gondolkodói életútjából fakadó teoretikus szükséglet személyre szóló megoldását. De szóljon ő maga, hiszen ki lehet nála hitelesebb ezügyben: „Schopenhauer pesszimista filozófiája vigasz. Napjaink gondolkodásmódjával ellentétben, metafizikája a morál legmélyebb megalapozását kínálja, anélkül, hogy ellentmondásba kerülne az egzakt megismeréssel, és mindenekelőtt a világ feletti, örök, jó vagy rossz szellemek képzelete nélkül”.<sup>54</sup>

Szeged

Krémer Sándor

### Jegyzetek

<sup>1</sup> M. Horkheimer: Theismus-Atheismus. (Továbbiakban: TA) In: M. Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. (Továbbiakban: ZKV) Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967. 227. o.

<sup>2</sup> M. Horkheimer: Hagyományos és kritikai elmélet. In: *Tény, érték, ideológia*. Szerk.: Papp Zsolt. Gondolat, Budapest, 1976. (Továbbiakban: TÉI) 111. o.

<sup>3</sup> Was wir «Sinn» nennen, wird verschwinden. Interjú M. Horkheimerrel. *Der Spiegel*, 1970. 1–2. 79. o. (Továbbiakban: *Spiegel interjú*)

<sup>4</sup> Vö.: Krémer Sándor: Kritikai filozófia a XX. század végén. *Valóság* 1993. 1. 47. o.

<sup>5</sup> A „negatív teológia” fogalmát azon keresztény tanítás értelmében használjuk, miszerint Isten a maga teljességében racionálisan felfoghatatlan és kimondhatatlan — de: van.

<sup>6</sup> J. Habermas: M. Horkheimer: Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes. (Továbbiakban: ZEŰ) In: J. Habermas: *Texte und Kontexte*. (Továbbiakban: TK) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991. 93. o.

<sup>7</sup> Vö.: M. Horkheimer — Th. W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Gondolat-Atlantisz/Medvetánc, Budapest, 1990. 15., 20., 49., 52. stb. o., és különösen „A kultúripár” fejezet.

<sup>8</sup> Vö.: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* (Továbbiakban: GS) Bd. 5, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1987.

<sup>9</sup> M. Horkheimer — Th. W. Adorno: i. m. 19. o.

<sup>10</sup> I. m. 16. o.

<sup>11</sup> I. m. 13. o.

<sup>12</sup> Vö.: I. m. 256., 262., 283–285. oldalak.

<sup>13</sup> I. m. 60. o.

<sup>14</sup> I. m. 62. o.

<sup>15</sup> A mű először 1947-ben, az USA-ban jelent meg *Eclipse of Reason* címmel, és csak igen megkésve, 1967-ben *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* cím alatt németül!

<sup>16</sup> Heidrun Hesse: *Vernunft und Selbstbehauptung: Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1984. (Továbbiakban: VS) 139., 102. o.

<sup>17</sup> M. Horkheimer: ZKV 153. o.

<sup>18</sup> Horkheimer ugyanolyan tévedhetetlen politikai érzékkel ismerte fel a sztálinizmus lényegét, mint a hitlerizmus veszélyét 1931-ben. Sztálin diktatúráját már 1942-ben „a legvadabb párttaktikusok uralmának” minősítette (vö.: M. Horkheimer: *Autoritärer Staat*. In: M. Horkheimer: *Gesellschaft im Übergang*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1981. 28. o.).

<sup>19</sup> A kritikai elmélet 1930–1945 közötti korszakát tárgyaló Helmut Dubielhoz hasonlóan úgy gondoljuk, hogy ezen elmélet USA-beli változásai is elsősorban „a világtörténelmi események nyomása”, másrészt a Társadalomkutatási Intézet tagjai és az amerikai társadalom közti viszony hatása alatt formálódtak (vö.: Helmut Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1978. 17. skk. o.). Ezt támasztják alá Martin Jay és Rolf Wiggershaus elemzése is (vö.: Martin Jay: *Dialektische Phantasie: Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1981. 143–346. o.; Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Carl Hanser Verlag, München Wien, 1987. 171–478. o.).

<sup>20</sup> *Spiegel interjú*, 79. o.

<sup>21</sup> M. Horkheimer: *Kritische Theorie*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968. Bd. II, XI.o., de a tétoázás okainak alapos ismertetését nyújtja J. Habermas is (vö.: ZEW/TK 91–109. o.).

<sup>22</sup> Vö.: *Spiegel interjú*, 83–84. o.; M. Horkheimer: *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*. (Továbbiakban: BLR) In: M. Horkheimer: *Sozialphilosophische Studien*. Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1972. (Továbbiakban: SS) 134–135. o.; M. Horkheimer: *Pessimismus heute*. In: M. Horkheimer: SS 139., 141. skk. o.; M. Horkheimer: TA/ZKV 227. o.

<sup>23</sup> J. Habermas: ZEW/TK, 105–106. o. — Nehezen fogadhatnánk el Alfred Schmidt álláspontját ebben a kérdésben, miszerint Horkheimer materialista maradt (vö.: Alfred Schmidt: *Nachwort des Herausgebers: Dokumente des Horkheimerschen Spätwerks*. In: M. Horkheimer: GS Bd. 6, 441. o.), de még ennek Habermas által finomított — és fent idézett — változata is kétséges, mivel ezt egyrészt maga cáfolja meg (vö.: J. Habermas: *Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel”*. (Továbbiakban: ESG) In: J. Habermas: TK, 110–126. o.), másrészt Horkheimer több esetben expressis verbis ellenkező értelmű nyilatkozatot tesz (lásd e tanulmány III. részét, illetve GS, Bd. 6, 197. skk. o.; TA/ZKW 227. o.; BLR/SS 136. o.; M. Horkheimer: *Schopenhauers Denken im*

Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. (Továbbiakban: *SDVWR*) in: *SS* 147., 154. o.; M. Horkheimer: Die Aktualität Schopenhauers. in: *GS* Bd. 7, 135. o.; *Spiegel interjú*, 81–82. o.), és Heidrun Hesse is vallásosnak tekinti Horkheimer késői filozófiáját (vö.: Heidrun Hesse: *VS* 137–138. o.).

<sup>24</sup> M. Horkheimer: *BLR/SS* 135–136. o.

<sup>25</sup> M. Horkheimer: *TA/ZKV* 227. o.

<sup>26</sup> M. Horkheimer: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. (Gespräch mit Helmut Gumnior 1970), In: *GS* Bd. 7, 393. o.

<sup>27</sup> J. Habermas: *ESG/TK* 110. o.

<sup>28</sup> *Spiegel interjú*, 81. o.

<sup>29</sup> Vö.: Weiss János: Horkheimer társadalomkritikai modelljei. *Holmi* 1994. 2. 309–314. o.

<sup>30</sup> Lásd ezzel kapcsolatban Horkheimer 1937-es írását: Hagyományos és kritikai elmélet. (In: *TÉD*)

<sup>31</sup> Ahogy a századforduló értelmiségének több más képviselőjénél, Horkheimernél is kimutatható a származás közvetítette zsidó vallás átlagon felüli morális érzékenységet eredményező hatása. Horkheimer így írt 1914-ben: „Nem tudom elhinni, hogy egy olyan cselekedet, amelyért az egyént bűnösnek ítélik, nemes volna, ha azt egy nemzet teszi... Vadállati indítékok mozgatják fegyvereiket — olyan indítékok, amelyeken felvilágosító hadjáratunkban erőt kell vennünk, és amelyeket meg kell semmisítenünk, ha emberré akarunk válni”. (M. Horkheimer: *Aus der Pubertät: Novellen und Tagebuchblätter*. München, 1974. 14. o.)

<sup>32</sup> A vallást nyilvánvalóan nem olyan általánosan értelmezzük itt, mint pl. Leszek Kolakowski, aki szerint a vallás az „örök valóság társadalmilag meghatározott tisztelete” (Leszek Kolakowski: *Ha nincsen Isten...*. Európa, Budapest, 1992. 10. o.). A vallás *lényegét* abszolút transzcendenciára irányuló hitként fogjuk fel.

<sup>33</sup> A relatív transzcendencia immanenciává alakítható át a megismerés révén, míg az abszolút transzcendencia elvileg nem tehető immanenssé: a maga egészében mindenkor felfoghatatlan marad az értelem számára. Az ember végességéből származó mindennapi hit (a bizonyosság érzése elvárásaim teljesülésében) relatív transzcendenciára irányul, a vallásos hit „tárgya” azonban mindig abszolút transzcendencia.

<sup>34</sup> Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. Szt. István Társulat, Budapest, 1990. 153. o. — De hasonló gondolatok idézhetők Nyíri Tamástól is (vö.: Nyíri Tamás: *Mélylélektan és ateizmus: Sigmund Freud kultúraelmélete*. Herder, Budapest, 1993. 27–28. o.), hogy csupán a közelmúltban megjelent két műre hivatkozzak.

<sup>35</sup> L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1992. 42. o.

<sup>36</sup> Vö.: L. Wittgenstein: i. m. 25., 30. o., valamint Neumer Katalin: *Határutak: Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. MTA Filozófiai Intézetének kiadása, Budapest, 1991. (Továbbiakban: *Határutak*) 20. o.

<sup>37</sup> Neumer K.: i. m. 14. o.

<sup>38</sup> A számtalan hasonló megközelítés közül különösen Kant kérdésfelvetése juthat eszünkbe ezen a ponton: „Miképp lehetséges metafizika mint természeti hajlandóság?” (I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Franklin Társulat, Budapest, 1913. 39. o.)

<sup>39</sup> A *Vermischte Bemerkungen* Wittgensteinjét idézi Neumer Katalin (i. m. 185. o.).

<sup>40</sup> Neumer Katalin hivatkozik Wittgenstein ezen állítására (In: L. Wittgenstein: *A bizonyosságról*. (Fordította: Neumer Katalin) Európa, Budapest, 1989. 233–234. o.).

<sup>41</sup> Neumer Katalin: *Határutak*, 81. o. — Az abszolútum tekintetében a „teológiai tradíciót” követő (vö.: Neumer K.: i. m. 176–192. o.) wittgensteini magatartás is értelmezhetőnek tűnik ily módon. Mind a *Tractatus* közismert 7. tétele, mind a későbbi művek filozófiát, művészetet, és különösen az etikát illető tételei.

<sup>42</sup> A morál, a művészet és a filozófia kiemelése Horkheimer írásai, interjúi alapján történt, aki mindenekelőtt ezen területeken tartotta fontosnak az abszolútum tételezését.

<sup>43</sup> Alábbi megjegyzéseink természetesen csak utalások néhány lehetséges válasszra, amelyek kidolgozása külön tanulmányokat, ha nem könyveket igényelne!

<sup>44</sup> *Spiegel interjú*, 80. o.

<sup>45</sup> F. Nietzsche: *Ím így szóla Zarathustra*. Grill Károly, Budapest, 1908. 10.

<sup>46</sup> Itt jut természetesen jelentős szerep az individuális választásnak és felelősségnek, de talán még ennél is fontosabb a választást megalapozó tudás. Nyilvánvaló az is, mennyire nehezen járható ez az út.

<sup>47</sup> A *Sollenként* funkcionáló értékeink révén kritikai filozófia sem születik, hiszen — más előfeltételeiről nem is szólva — ezen értékeink csupán az individuumra, nem a társadalomra vonatkozó regulatív szereppel bírnak.

<sup>48</sup> M. Horkheimer: *GS Bd. 6*, 198–199. o.

<sup>49</sup> M. Horkheimer: i. m. 198. o.

<sup>50</sup> Mindenekelőtt a filozófiai hermeneutika, a pragmatizmus vagy akár a sokak által elátkozott posztmodern filozófia intencióira, és a tanaikból adódó lehetséges következtetésekre gondolhatunk.

<sup>51</sup> J. Habermas: *ESG/TK* 113., 115. o.

<sup>52</sup> I. m. 116. o.

<sup>53</sup> I. m. 111. o.

<sup>54</sup> M. Horkheimer: *SDVWR/SS* 154. o. — Megjegyzendő, hogy a horkheimeri életmű gerincét alkotó fontosabb tanulmányok, szerzőjük halálának (1973. VII. 7.) huszadik évfordulója után is tekinthetők annyira aktuálisnak, hogy *megérjék* magyar nyelvű kiadásukat.